



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

27 | 2017

Les traces du sensible: pour une histoire des sens dans les sociétés anciennes

Die Aufgabe der Handkommunion (4.–12. Jahrhundert n. Chr.)

Béatrice Caseau

Traducteur : Andreas Wittenburg



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5607>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Béatrice Caseau, « Die Aufgabe der Handkommunion (4.–12. Jahrhundert n. Chr.) », *Trivium* [Online], 27 | 2017, online erschienen am 19 Dezember 2017, abgerufen am 08 September 2020. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/5607>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Die Aufgabe der Handkommunion (4.–12. Jahrhundert n. Chr.)

Béatrice Caseau

Traduction : Andreas Wittenburg

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Frau Béatrice Caseau sowie dem Collège de France für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel in deutscher Übersetzung zu publizieren.

Nous remercions Madame Béatrice Caseau ainsi que le Collège de France de nous avoir accordé l'autorisation de traduire ce texte pour le présent numéro.

- ¹ In diesem Artikel soll der Wandel in den Gesten der Kommunion untersucht werden, der sich zwischen dem 4. und dem Ende des 12. Jahrhunderts n. Chr. insbesondere in Syrien und Palästina vollzogen hat – zwei Regionen, für die Quellen zu diesem Thema vorliegen.¹ Der Zugang zur eucharistischen Tafel hat ebenso wie die Gesten der Kommunion zwischen Antike und Mittelalter wichtige Umgestaltungen erfahren. Während sich im 4. Jahrhundert eine Lehre von der Heiligkeit der Sinne durch den direkten Kontakt mit der Eucharistie verbreitet, die mit einer zunehmenden Sakralisierung der geweihten Materien einhergeht, beklagen die Prediger einen Rückgang der Teilnahme an der Kommunion bei den Laienchristen. Zu derselben Zeit werden den Gläubigen zwei gegensätzliche Vorstellungen der Wirkung der Eucharistie nahegelegt: Als furchterregendes, mit Vorsicht zu betrachtendes Mysterium ist die Eucharistie zugleich ein Heilmittel für Seele und Leib. Auf der einen Seite werden die Sünder aufgefordert, sich zu enthalten, und andererseits werden sie eingeladen, ihre Wunden mit diesem wirksamen Mittel zu heilen. Erst vom 7. Jahrhundert an kann man feststellen, dass im Orient wie im Okzident eine Änderung in der Auffassung der Eucharistie eintritt. Die Pastoren des ausgehenden Altertums empfahlen eine regelmäßige und verhältnismäßig häufige Teilnahme, sofern die notwendige Vorbereitung eingehalten wurde.² Aber die Gläubigen hielten sich der Eucharistie nicht für würdig. Mit gewissen regionalen Unterschieden war dies eine Zeit des Rückgangs

der Kommunion für die Gläubigen und eines Wechsels in der Art, sie zu empfangen. Der tiefe Respekt vor der Eucharistie ließ die Hand der Laien unrein erscheinen, und man hielt sie für nicht würdig, das heilige Brot direkt zu halten. R.F. Taft hat diesen Wechsel einer wachsenden Strenge der Prediger des 4. Jahrhunderts zugeschrieben, die ganz offenbar die Laien ermahnt haben, die Eucharistie nur mit Vorbedacht zu empfangen.³

- 2 Dieser Artikel hat zum Ziel, einige Hypothesen zu den Gründen für diese Veränderung zu erörtern. Ist die Aufgabe der Handkommunion der Reflex einer anthropologischen Veränderung? Ist die Hand, die vorher für würdig gehalten wurde, den Leib Christi zu empfangen, nun für diesen Kontakt mit dem Göttlichen unrein geworden? Oder soll man vielmehr in diesem Wechsel eher eine Folge der Veränderungen sehen, die in der Art der Weihung des Weines eingetreten sind, dem man ein Stück des geweihten Brotes hinzufügte?

I. Die heiligende Berührung

- 3 Im 4. Jahrhundert findet man bei den syrischen und palästinischen Autoren Texte, die ausdrücklich auf die Art des Empfangens der heiligen Gaben eingehen. Die Gläubigen werden aufgefordert, ihren Körper und insbesondere ihre Sinne durch einen direkten Kontakt mit dem ihnen in die Hand gereichten Brot zu heiligen. Bevor sie dieses geweihte Brot zum Mund führen, werden sie aufgefordert, diesen besonderen Kontakt voll zu nutzen. Aphrahat (gest. um 345) ist einer der ersten, der die Gläubigen erwähnt, die den Leib Christi empfangen und sich vor Augen führen.⁴ Ephraem (ca. 306–373) macht uns mit dem Ritual bekannt, das in der Hand gehaltene Stück Brot zu küssen. Er spricht zweifellos von der Eucharistie, wenn er die Perle besingt, die in die hohle Hand gelegt wird und als Heilmittel für das Leben gilt.⁵ Er fordert die Gläubigen auf, dieses im Brot versteckte Heilmittel⁶ des Lebens in ihre Hände zu nehmen und zu küssen.⁷ Die Respekt ausdrückende Körperhaltung und die Position der Hände wird uns durch Theodor von Mopsuestia (ca. 350–ca. 428) überliefert, der den Gläubigen erklärt, wie sie mit gesenktem Blick und ausgestreckten Händen dem Priester, der die Eucharistie verteilt, entgegenzutreten haben:

»Die rechte Hand streckt man aus, um die zugeteilte Gabe zu empfangen, aber darunter hält man die linke Hand. [...] Du musst dich mit Respekt und in großer Bescheidenheit zeigen angesichts der Bedeutung dessen, was gegeben wird. [...] Wenn du die Gabe in die eigenen Hände empfangen hast, betest du den Leib an. [...] Mit großer und aufrichtiger Liebe richtest du deine Augen darauf und du küsst ihn.«⁸

Theodor vergleicht die Eucharistie mit der glühenden Kohle bei Isaia 6, 3–7, der der Seraph nicht nahekommen will und sie mit einer Zange ergreift, um so die Überlegenheit der Gläubigen über die Engel zu demonstrieren: Die Gläubigen können die glühende Kohle, die das geweihte Brot darstellt, voller Zuversicht in ihre Hände empfangen.⁹ In den *Homelien* des Theodor von Mopsuestia findet man sämtliche Gesten, die in den späteren Quellen aufgegriffen und kommentiert werden: die aufrechte Haltung, eine Körpersprache, die von Respekt geprägt ist, den Blick, die Position der Hände, den Kuss mit dem dazugehörigen Gebet, das sich an Christus richtet, den man in Händen hält und der dem Gläubigen jetzt so nah ist. All diese Autoren legen dem Gläubigen nahe, über den äußeren Anschein hinauszublicken und sich bewusst zu sein, dass er nicht ein Stück Brot in Händen hält, sondern den Leib Christi. Seine Gesten

erlauben dem Gläubigen, deutlich zu machen, dass er diesen Aspekt der göttlichen Kenosis erfasst. Christus tritt ihm so nahe, dass er in seiner hohlen Hand Raum findet, und im Gegenzug betet der Gläubige ihn an und hält ihn nahe an sein Gesicht. Die Betrachtung und der Kuss sind beide Demonstration dieser Anbetung.

- 4 Die späteren syriakischen Autoren nehmen diese verschiedenen Gesten auf und geben ihnen lediglich eine etwas andere symbolische Bedeutung. Während Theodor den gekreuzten Händen hierarchische Bedeutung beimisst (die linke Hand ist Dienerin der rechten, die den königlichen Leib empfängt), erklärt Narsai (ca. 399–ca. 502), dass die von den Händen gebildete Form das Kreuz darstelle: »der Teilnehmer der Kommunion fügt seine Hände in Form des Kreuzes zusammen; und so empfängt er den Leib unseres Herrn auf einem Kreuz«¹⁰, was den Gläubigen auf die Vergebung der Sünden und die Auferstehung der Toten zurückweist.¹¹ Der dem Leib Christi gegebene Kuss ist zugleich eine Geste der Liebe und der Reinigung der Lippen, die keine blasphemischen Worte mehr sprechen und keine Zwiste stiften sollen.¹²
- 5 Die theologischen Meinungsverschiedenheiten waren im 5. Jahrhundert besonders heftig, aber sie scheinen keinen Einfluss auf die Gesten des Empfangs der Eucharistie gehabt zu haben, wie zwei Texte des Philoxenos von Mabbug (ca. 440–ca. 518) belegen, die uns über die Art der Empfangnis der Eucharistie in der monophysitischen Syrischen Kirche unterrichten.¹³ Philoxenos hatte an der Schule von Edessa studiert und kannte die Schriften Theodors gut. Der erste Text ist ein Gebet, das zum Zeitpunkt der Kommunion gesprochen werden soll, an dem der Gläubige den Leib Christi in Händen hält.¹⁴ Der andere nimmt den Wortlaut des Gebets auf und erwähnt dazu die Gesten, die es begleiten:

»Wenn du die Hände ausgestreckt und den Leib [Christi] empfangen hast, verneige dich, halte deine Hände vor dein Gesicht und bete den lebendigen Leib an, den du hältst. Dann sprich mit gedämpfter Stimme zu ihm, den Blick auf ihn gerichtet, und sprich: ›Ich trage dich, lebendiger Gott, der du im Brot verkörpert bist, und ich halte dich in der hohlen Fläche meiner Hände, Gott der Welten, den die Welt nicht zu halten wüsste.«

Der Text des Gebets fährt dann fort und betont den Widerspruch zwischen dem kleinen Stück Brot, das er »glühende Kohle« (*g^emurta*) nennt, und der Größe Gottes:

»Denn siehe, ich halte dich, wenn doch nichts dich halten kann; eine einfache Hand schließt dich ein, Gott der natürlichen Welten, den ein Schoß enthalten hat. In dem Schoß bist du zu einem begrenzten Körper geworden, und jetzt erscheinst du mir in der hohlen Handfläche in Form eines kleinen Brockens. So wie du mich würdig gemacht hast, mich dir zu nähern und dich zu empfangen – und sieh, wie meine Hände dich voll Vertrauen umschließen – mach mich würdig, O Herr, dich in frommer Art zu essen und von der Nahrung deines Leibes wie von der Würze deines Lebens zu kosten.«

- 6 In diesem Text begegnet man den Themen wieder, die den noch auf Syriakisch erhaltenen Autoren vertraut sind: dem Thema der glühenden Kohle, dem der Zuversicht, mit der der Gläubige die Kommunion empfangen kann, und dem der Heiligung der Sinne. Wenn man sich nach Palästina wendet, stößt man in der gleichen Zeit auf ganz ähnliche Praktiken. In den Cyrill von Jerusalem (gest. 387) zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen, die A. Piédagnel indes seinem Nachfolger Johannes II. von Jerusalem (gest. 417) zusprechen will, findet man klare Hinweise darauf, wie man die Eucharistie zu empfangen habe:

»Trittst du vor, dann darfst du nicht die Hände flach ausstrecken und nicht die Finger spreizen. Da die rechte Hand den König in Empfang nehmen soll, so mach die

linke Hand zum Throne für denselben. Nimm den Leib Christi mit hohler Hand entgegen und erwidere: Amen! Berühre behutsam mit dem heiligen Leibe deine Augen, um sie zu heiligen!«¹⁵

Die Sonderheit bei Cyrill ergibt sich daraus, dass er die Heiligung der Sinne auch auf den Kelch bezieht, von dem die bisher zitierten Autoren kaum je sprechen:

»Nach der Kommunion des Leibes Christi gehe auch zum Kelche des Blutes, nicht jedoch mit ausgestreckten Händen! Verbeuge dich, sprich zur Anbetung und Verehrung das Amen und genieße, um dich zu heiligen, auch vom Blute Christi! So lange noch Feuchtigkeit auf deinen Lippen ist, berühre sie mit den Fingern und heilige (mit jener Feuchtigkeit) Augen, Stirne und die übrigen Sinne! Alsdann warte das Gebet ab, um Gott zu danken, da er dich solcher Geheimnisse gewürdigt hat!«¹⁶

- 7 Dieses Ritual der Heiligung erinnert in gewisser Weise an das des Chrismations während der Taufe, bei der eine Salbung mit parfümierten und vom Heiligen Geist getränkten Öl auf der Stirn und den anderen Sinnesorganen vorgenommen wird.¹⁷ Die beiden Rituale ähneln sich in der Tat sehr. Dem parfümierten Öl, das der Bischof in Jerusalem für die nach der Taufe vorgesehene Salbung verwendet, wohnt der Heilige Geist inne, während in dem geweihten Wein das eigentliche Leben Christi, sein Blut, gegenwärtig ist. In beiden Fällen ist der Gläubige aufgefordert zu meinen, dass er mit dem Göttlichen in Berührung tritt. Die geweihte Flüssigkeit dient der Heiligung seiner Sinne und seines Geistes: Sie öffnet die Augen des Gläubigen für das göttliche Licht und erleuchtet seine Einsicht, sie versetzt ihn in die Lage, das göttliche Wort zu vernehmen und den Duft der Heiligkeit zu verspüren. Sie erlaubt ihm, das Göttliche zu berühren.
- 8 Von den christologischen Meinungsunterschieden abgesehen, lag diesen Riten ein und dieselbe Theologie zugrunde: Christus war in den geweihten Materien gegenwärtig, und er hatte auf diese Weise den Gläubigen einen Weg gewiesen, sich ihm zu nähern und ihn zu berühren. Der Nestorianer Cyrus von Edessa (6. Jahrhundert) erklärt die Eucharistie als eine Geste der Fürsorge gegenüber denen, die sich Christus aufgrund seines Aufstiegs in den Himmel nicht mehr nähern konnten. Er entwickelt eine Anthropologie, in der die Sinne die Urteilsfähigkeit keineswegs verderben, sondern die Pforten des Zugangs zur Erkenntnis Gottes sind. Er zeigt auf, wie sie sich gegenseitig ergänzen: das Sehen allein könnte nicht überzeugen, wenn es nicht durch das Berühren ergänzt würde. Die Erkenntnis Christi teilt sich der Seele durch ein Zusammenwirken des Sehens, Hörens und Er tastens mit. Die verschiedenen sinnlichen Erfahrungen, die durch die Liturgie in den Kirchen geboten werden, sind überdies Mittel, um Gott zu begreifen und kennenzulernen. Der Weihrauch erinnert den Gläubigen daran, dass die Kirche ein Ort der Epiphanie des Göttlichen ist: die Düfte des Paradieses gelangen dorthin. Indem die Eucharistie ihm erlaubt, den Leib Christi zu berühren, zeigt sie ihm zugleich die Demut Christi auf sowie dessen Fürsorge für seine Kirche. Die Kommunion vermittelt dem Gläubigen ein Gefühl der Intimität mit Christus, wie es Cyrus von Edessa deutlich zum Ausdruck bringt:

»[W]enn wir uns nähern und das geweihte Brot in unsere Hände empfangen, müssen wir jedes Mal in Betracht ziehen, dass es der Heiland selbst ist, den wir in Händen halten, und während wir ihn betrachten, können wir meinen, dass wir mit ihm zusammen sind.«¹⁸
- 9 Das Menschenbild, das hinter dieser Art von Rede steht, bringt den Körper ganz und gar in die geistige Handlung ein.¹⁹ Weit entfernt davon, ihn als eine Last zu denunzieren oder als ein Hindernis, das uns durch seine Schwäche von der Gottheit entfernt, gilt der Körper in diesen verschiedenen Quellen als ein Mittel zum Fortschritt in der Kenntnis der Gottheit. An keiner Stelle heißt es, dass allein die Augen der Seele würdig seien, die

Geheimnisse des Göttlichen wahrzunehmen, sondern es geht um alle körperlichen Sinne, die in gleichem Maße Fenster zum Jenseits sind. Der Körper ist ebenso wie die Seele Empfänger dieser Eingliederung Christi durch die Kommunion. Die Zuspitzung dieses Gedankens findet man in der Apostolischen Überlieferung, die versichert, dass ein tödliches Gift nichts ausrichten könne bei einem Gläubigen, der die Eucharistie im Glauben empfangen habe.²⁰ Auf ähnliche Weise versichern andere Quellen, dass die Magie nichts ausrichten könne gegen einen Gläubigen, der durch häufige Kommunion geschützt sei.

- 10 Und doch findet man weniger als ein Jahrhundert nach den Schriften des Cyrus von Edessa im Osten die ersten Belege für die Zurückhaltung der Laien gegenüber der Berührung des geweihten Brotes.

II. Die Aufgabe der Handkommunion

- 11 In den Antworten des Monophysiten Jakob von Edessa (ca. 633–708)²¹ an Johannan von Estunara findet man implizit die Versicherung, dass es von zahlreichen Gläubigen als respektlos empfunden werde, die Eucharistie in die Hand zu empfangen, und sie demnach ihre Art, sie zu empfangen, geändert hätten. Die Gläubigen meiden es, die Eucharistie mit ihren Händen zu berühren, und ziehen es vor, die Kommunion direkt auf der Zunge zu empfangen. Jakob von Edessa ist nicht mit ihnen einverstanden und macht das deutlich, als er eine Antwort auf die Frage gibt, wie die Kranken die Kommunion empfangen:

»Wenn er die Perle auf die Zunge empfängt und nicht in seine Hand, wie es jetzt bei vielen der Brauch ist, erweist er der Eucharistie (*qurbana*) damit keine größere Ehre, und wenn er die Perle in die Hand nimmt und dann zum Munde führt, zeigt er ihr durch dieses Vorgehen keinerlei Missachtung.«

A. Cody, der den von A. Vööbus eingerichteten und unklaren Text neu übersetzt hat, schlägt vor, darin das früheste Zeugnis für einen Wechsel in der Art des Empfangs des geweihten Brotes in der monophysitischen syrischen Kirche zu sehen.²²

- 12 Eine Anspielung auf dieselbe Entwicklung findet man für die byzantinische Kirche in den Regeln des Trullanischen Konzils (691/692). Der Kanon 101 zeigt eine Entwicklung in der Art, die eucharistischen Gaben zu empfangen. Die betreffende Änderung, die verurteilt wird, besteht in der Verwendung von metallenen Behältern durch die Gemeinde, die demjenigen dargeboten werden, der die Kommunion verteilt. Die Funktion dieser Behälter ist es, den direkten Kontakt mit dem geweihten Brot zu vermeiden:

»Der Heilige Apostel nennt den nach dem Abbild Gottes geschaffenen Menschen mit Großmut »Leib Christi« und »Tempel«. Aller sinnlichen Schöpfung überlegen, wird der Mensch durch das Leiden des himmlischen Heilands würdig und wird, indem er Christus isst und trinkt, durch alles zum ewigen Leben geeignet, da er seinen Körper und seine Seele durch die Teilhabe an der göttlichen Gnade geheiligt hat. Wenn daher jemand zur rechten Zeit in der Synaxis am unbefleckten Leib teilhaben und durch die Kommunion mit ihm Eins werden will, muss er die Hände in Form eines Kreuzes übereinanderlegen und soll so vortreten und die heilige Kommunion der Gnade empfangen. Und wir sind nie und nimmer einverstanden mit denen, die statt der Hand einen aus goldenem oder anderem Material gefertigten Behälter darbieten, um die Gabe Gottes zu empfangen, und die durch sie [die Behälter] die unbefleckte Kommunion empfangen und dem Abbild Gottes die seelenlose und nicht in die Hand genommene Materie vorziehen. Wenn jemand die unbefleckte

Kommunion an die verteilt, die solche Behältnisse darreichen, soll er exkommuniziert werden, und ebenso der, der sie herbeibringt.«²³

- 13 Die Rechtfertigung, die die Bischöfe des Trullanischen Konzils für die Aufrechterhaltung des Empfangens der Eucharistie in die Hand geben, ist theologischer Natur. Das menschliche Wesen ist nach dem Abbild Gottes gestaltet. Es ist der Tempel. Es ist der Ort, dem der Geist innewohnt. Der Empfang des Leibes und des Blutes Christi macht aus diesem Menschen in Körper und Seele ein heiliges Wesen, das für das ewige Leben bereit ist. Er ist nach den Worten der Cyrill von Jerusalem zugeschriebenen Mystagogischen Katechesen ein »christophoros«, trägt Christus in sich. Dennoch haben sich manche Laien für einen weniger direkten Kontakt mit der Eucharistie entschieden und einen aus kostbarem Material gefertigten Behälter dargeboten, um dem geweihten Brot Ehre zu erweisen. Diese Praxis ist der von Jakob von Edessa erwähnten nicht unähnlich, die Kommunion in einen hohlen Behälter zu legen.²⁴ Der Versuch der Bischöfe des Trullanischen Konzils ist eines der letzten Zeugnisse in der byzantinischen Welt zugunsten eines Empfangs der Eucharistie in die Hand.
- 14 Zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert wird die Vorstellung, dass die Laien die Kommunion in die Hand empfangen können, also in Frage gestellt. Die verschiedenen christlichen Kirchen entscheiden sich in diesem Zeitraum für andere Arten, die Kommunion zu erteilen. Es ist im Westen, wo man das früheste Zeugnis für ein Verbot der Handkommunion findet. Die Synode des Bistums Auxerre am Ende des 6. oder zu Beginn des 7. Jahrhunderts verbietet den Frauen, die Eucharistie in die bloße Hand zu empfangen und die Altardecke zu berühren.²⁵ Die Hand der Frau ist also nicht hinreichend rein, um die Eucharistie zu berühren, und darüber hinaus bietet sie die Gefahr, ihre Unreinheit an alles, was sie berührt, weiterzugeben. Eine seit der Antike bestehende Vorstellung von der Heiligung des Menschen durch die Berührung der heiligen Dinge, die viele persönliche Arten der Verehrung hatte entstehen lassen, wird auf diese Weise in Frage gestellt. Es ist nicht bekannt, ob die für die Frauen des Bistums Auxerre zu Beginn des 7. Jahrhunderts gefundene Lösung bereits die Mundkommunion war, aber man sieht in diesem Einzelfall doch das aufkommende Ende der Handkommunion in der Römischen Kirche. Vom 9. Jahrhundert an haben im Westen offenbar nur die Priester die Kommunion weiterhin in ihre Hand empfangen und die Kommunion in beiderlei Form erhalten. Regino von Prüm schließt im Jahre 906 mit aller Klarheit aus, dass die Laien und insbesondere die Frauen die Kommunion in die Hand empfangen.
- 15 Auch die Kirchen im Osten ändern vom 7. Jahrhundert an die Art der Teilnahme der Laien an der Kommunion. Die erste Erwähnung der Mundkommunion für die monophysitische Kirche im Westen Syriens findet sich in den Schriften Jakobs von Edessa (ca. 633–707)²⁶. Noch im 11. Jahrhundert zeigt Yahya ibn Jarir drei mögliche Arten des Empfangs der Eucharistie an: mit einem Löffel, in die Hand oder auf die Zunge.²⁷ Der Wechsel ist von manchen Gläubigen zweifelsohne ab dem 7. Jahrhundert vorgenommen worden, aber er hat sich doch damals noch nicht allgemein verbreitet.
- 16 Die Änderung zeichnet sich auch in den chalzedonensischen Kirchen ab. Einer der ältesten Belege für die Einführung der Kommunion mit dem Löffel stammt aus Palästina und reicht in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zurück. Er findet sich in den *Berichten zum Nutzen der Seele* des Anastasius Sinaita im Zusammenhang mit der Kommunion eines Säulenheiligen und Priesters in der Gegend von Damaskus: Als die Kommunion der Priester anstand, hatte man ihm in die Höhe auf seiner Säule in einem

Korb den Heiligen Kelch und einen Löffel gereicht.²⁸ Dieses Zeugnis erlaubt indes keine Rückschlüsse über die geltende Praxis in Syrien. Da die beschriebene Liturgie die griechische Liturgie des Sankt Markus ist, offenbart der Text vielleicht eher die Änderung der Gewohnheiten in der koptischen Kirche.

- 17 Die Bestätigung der Übernahme der Mundkommunion durch die Laien in der chalzedonensischen Kirche in Syrien²⁹ findet man in den Regeln zur Eucharistie des *Buches der Unterweisung*, das im 11. Jahrhundert durch den maronitischen Bischof David aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt worden ist. Eine der Regeln spricht von der respektvollen Haltung, die der Gläubige, der die Kommunion empfangen will, einzunehmen hat:

»[E]r kreuzt die Arme, er steht aufrecht vor dem heiligen Altar hinter dem Priester, er richtet den Blick auf den Altar und hört aufmerksam, was der Priester sagt, [...] insbesondere das, was er versteht. [...] Er soll während der Messe nicht sprechen und das Lob des Herrn nicht unterbrechen. [...] Der Gläubige tritt näher, nimmt die Kopfbedeckung ab, wirft sich dreimal vor dem Leib nieder, betet zu Gott und empfängt den Leib. Und sobald der Priester ihm die »Perle« in den Mund legt, wird er die rechte Hand unten und die linke Hand oben in Gestalt des lebensspendenden Kreuzes über seinen Mund legen.«³⁰

Das antike Ritual der in Form des Kreuzes gefalteten Hände wird also hier aufgenommen, aber der Gläubige hat das Brot direkt in den Mund empfangen. Das von den Händen gebildete Kreuz hat nur noch eine symbolische Funktion.

- 18 Was die byzantinische Kirche angeht, so geben leider weder Maximus der Bekenner (580–662) noch Germanus von Konstantinopel (ca. 630/650–730) einen Hinweis auf die Art des Empfangs der Eucharistie durch die byzantinischen Gläubigen. Es ist nicht leicht in Erfahrung zu bringen, ob man auf die Bischöfe des Trullanischen Konzils gehört hat und wann der Gebrauch des Löffels im byzantinischen Ritus eingesetzt hat. Man findet die Erwähnung eines Löffels auf dem Altar in Konstantinopel im 9. Jahrhundert, ohne dass jedoch ein klarer Hinweis auf seinen Gebrauch gegeben wird. Für das 11. Jahrhundert ist indes die Art des Empfangs der Eucharistie mit einem Löffel in Konstantinopel eindeutig belegt, weil sie durch den Kardinal Humbert (ca. 1000–1061) kritisiert wird, der nicht ohne Ironie dazu bemerkt, dass Christus den Aposteln nicht seinen Leib mit den Worten gegeben habe: »nimm ihn und esst ihn mit einem Löffel, dies ist mein Leib«.³¹ Es ist gut möglich, dass es in der byzantinischen Kirche wie in der syrischen über mehrere Jahrhunderte nebeneinander verschiedene Formen des Empfangs der Eucharistie gegeben hat. Im 12. Jahrhundert findet man hingegen in einem Text, der dem Patriarchen Michael II Kourkouras Oxites (1143–1146) zugeschrieben wird, der aber besser zu dem Theologen Johannes Phournes passt, ein Lob des in der Kirche vorgefallenen Wechsels. Früher hätten die Gläubigen die Kommunion in ihre Hand empfangen und jetzt mittels eines kleinen Löffels, und das sei, so der Autor, ein Fortschritt.³²

III. Die Gründe für den Wechsel: einige Hypothesen

- 19 Es ist somit angebracht, sich zu fragen, aus welchen Gründen sich ein so deutlicher Wechsel vollzogen hat. Mehrere Hypothesen müssen in Betracht gezogen werden. Die erste steht in Verbindung mit dem Eindruck, dass die Laien, die weniger oft an der Kommunion teilnehmen, weniger würdig seien.

- 20 Die ersten Anzeichen für eine weniger häufige Kommunion der Laien finden wir besonders am Ende des 4. Jahrhunderts. Johannes Chrysostomos im Orient und Augustinus in Afrika bezeugen die unterschiedlichen Praktiken in Hinblick auf die Kommunion: manche Gläubige nahmen jeden Tag an der Kommunion teil, andere nur an bestimmten Tagen, wieder andere ein- oder zweimal im Jahr.³³ Manche Laien, zu denen auch Mönche zählen, hatten also entschieden, die Kommunion nur an den großen Festtagen zu empfangen, für die in den vorangehenden Wochen eine innere Vorbereitung gefordert war, vermutlich zu Ostern und zur Epiphanie.³⁴ Die abnehmende Häufigkeit der Teilnahme an der Kommunion rührte also nicht von einer minderen Begeisterung für die Eucharistie her, sondern von einem erhöhten Bewusstsein der Notwendigkeit einer inneren Reinheit, die schwer zu erreichen war. Manche Mönche zu Beginn des 5. Jahrhunderts enthalten sich der Kommunion, weil sie sich ihrer für unwürdig erachten. Ihnen gibt Johannes Cassianus folgende Antwort:

»Wir dürfen uns indes nicht der Kommunion des Herrn enthalten, weil wir uns bewusst sind, Sünder zu sein. Wir werden sie vielmehr mit größerem Eifer empfangen, um darin die Heiligkeit der Seele und die Reinheit des Geistes zu finden, aber doch mit den Gefühlen der Demut und des Glaubens, da wir uns einer solchen Gnade nicht für würdig halten und eher die Heilung unserer Wunden suchen. Wenn wir darauf warten, würdig zu sein, werden wir kein einziges Mal an der Kommunion teilnehmen. Diese Praxis der jährlichen Kommunion ist die der meisten, die in den Klöstern wohnen. Sie machen sich eine solche Vorstellung von der Würde, der Heiligkeit und der großen Bedeutung der göttlichen Mysterien, dass man sich ihnen nach ihrer Vorstellung nur nähern darf, wenn man gesegnet und ohne Fehl ist, und nicht erst, um so zu werden. Sie meinen, jede Anmaßung des Stolzes zu vermeiden. In Wahrheit ist die Anmaßung, der sie anheimfallen, viel größer, denn zumindest an dem Tag, an dem sie die Kommunion empfangen, halten sie sich ihrer für würdig. Wieviel angemessener ist es, die heiligen Mysterien jeden Sonntag zu empfangen, als Heilmittel für unsere Krankheiten, mit demütigem Herzen, im Glauben und Eingeständnis, dass wir dieser Gnade nicht würdig seien, statt uns dieser eitlen Überzeugung hinzugeben, dass wir wenigstens am Ende eines Jahres würdig seien.«³⁵

Diese Vorstellung des Verdienstes setzt voraus, dass man das Recht auf die Kommunion durch gute Taten erwirbt und nach der genauesten Einhaltung der Regeln christlichen Handelns. In diesem Sinne muss man den folgenden Text lesen, der Ambrosius von Mailand zugeschrieben wird, aber mit größerer Wahrscheinlichkeit aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammt und von Ambrosius' Schrift *Über die Mysterien* inspiriert ist: »Wenn dieses Brot täglich ist, warum solltest Du ein Jahr warten, um es zu empfangen, wie es die Gewohnheit der Griechen im Orient ist? Empfange jeden Tag, was dir jeden Tag nützlich sein soll. Lebe auf eine Weise, dass du verdienst, es jeden Tag zu empfangen.«³⁶ Dieser letzte Aspekt ist es, den jene Gläubigen vorgebracht hatten, die sich aus Furcht davor, die Teilnahme an der Kommunion nicht verdient zu haben, von der eucharistischen Tafel entfernt hatten.³⁷ Die Prediger sahen sich nun der schwierigen Aufgabe gegenüber, die Gläubigen zu veranlassen, häufig an der Kommunion teilzunehmen, und sie dabei an alle Änderungen in ihrem Verhalten zu erinnern, die notwendig seien, um ihrer würdig zu sein. Derartige Texte erklären zwar den Rückzug der Laien von der Kommunion, aber nicht den Wechsel in der Art, sie zu empfangen. Man muss also einen anderen Weg der Erklärung suchen.

- 21 Der zweite Ansatz, um die Veränderung der Praktiken der Kommunion zu verstehen, ist die Frage der den Laien eigenen Unreinheit, bei der es sich einerseits um eine rituelle Unreinheit handeln kann und andererseits um eine an die Sünde gebundene.

Die Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts stimmen in ihrer Interpretation der Wirkungen der Eucharistie nicht überein. Von einer Konzeption der Eucharistie als Medizin für den Körper und Quelle der Heiligung, die unsterblich macht, geht man über zu einer anderen, die mehr auf das Gute und das Böse zielt: die Eucharistie, die die Dämonen vertreibt und Quelle der Reinigung ist. Am Ende findet man die Vorstellung fest verankert, die die Eucharistie zur Quelle des Urteils über die Sünder macht. Wo setzt das Urteil an, das zur Verurteilung des Sünders führen kann? Wird es nur im Falle einer Kommunion gefällt, die im Zustand schwerer Sünde empfangen wird, oder sogar bei einer Kommunion im Zustand ritueller Unreinheit? Setzt die geforderte Reinheit nur eine einfache Askese voraus oder eine völlige Befreiung von den dämonischen Einflüssen? Die Frage stellt sich besonders im Falle der Besessenen.

- 22 Johannes Cassianus (ca. 360–nach 432) ist der Auffassung, dass die Besessenen die Kommunion möglichst jeden Tag empfangen sollten, aber seine Meinung wird bei weitem nicht von allen geteilt. Er trägt die Äußerungen des Serenus zu diesem Thema vor:

»Was die überaus heilige Kommunion betrifft, so erinnern wir uns nicht daran, dass sie ihnen je untersagt worden sei; man dachte ganz im Gegenteil daran, dass man sie ihnen, wenn möglich, jeden Tag verabreichen sollte. Das Wort des Evangeliums »Gebt das, was gesegnet ist, nicht den Hunden«, das ihr unzulässigerweise angewendet habt, ist hier nicht zutreffend: die heilige Kommunion wird nicht dem Dämon zur Nahrung dienen, sondern vielmehr dazu, den Körper und die Seele des Besessenen zu reinigen und zu bewahren. Von ihm aufgenommen wird sie für den Geist, der seinen Gliedern innewohnt oder sich bemüht, sich in ihnen zu verstecken, zu einem Feuer, das ihn verbrennt und in die Flucht schlägt. Auf diese Weise haben wir kürzlich nach vielen anderen die Heilung des Abtes Andronicus beobachtet. Hingegen wird sich der Feind immer mehr gegen den Besessenen entfesseln, wenn er sieht, dass er von der himmlischen Medizin ferngehalten wird; seine Angriffe werden umso schrecklicher und häufiger, als er ihn immer länger von dem geistigen Heilmittel ausgeschlossen fühlt.«³⁸

Die Eucharistie wird hier als eine himmlische Medizin dargestellt, die Körper und Seele heilt, und dies ist ein häufig auftauchendes Thema bei griechischen, syriakischen und lateinischen Kirchenvätern. Diese Medizin wirkt durch Reinigung und Exorzismus.

- 23 Die Auffassung des Cassianus, dass die Eucharistie ein Heilmittel für die Sünder sei, wird indes nicht von allen Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts geteilt. Manche ziehen es vor, die Gläubigen daran zu erinnern, dass sie sich der heiligen Tafel nur mit »Furcht und Zittern« nähern sollen. Denn dieses Brot des Heils könne zur Verurteilung des Sünders führen, wenn es leichtfertig genommen werde. Basilius von Caesarea warnt die Getauften: man müsse von aller Sünde des Fleisches und der Seele rein sein, um die Kommunion einzunehmen und dabei nicht Gefahr zu laufen, der Verurteilung derer anheimzufallen, die in unwürdigem Zustand essen und trinken.³⁹ Um zur Eucharistie zu schreiten, muss man sich nach Cyrillus von Jerusalem reinigen und durch Gebete heiligen, um sich solcher Mysterien würdig zu machen.
- 24 Selbst wenn die Empfehlung, das Brot und das Blut nur mit Umsicht einzunehmen, auf Paulus im Ersten Brief an die Korinther (11, 27–29) zurückgeht, geschieht es doch erst im 3. Jahrhundert, dass eindeutige Regeln des Verhaltens für die erlassen werden, die an der Kommunion teilhaben wollen. Sie betreffen eine körperliche und seelische Vorbereitung und betonen zunehmend die Vorstellung der rituellen Reinheit. Die kanonischen Schriften im Osten wie im Westen schreiben für den Tag oder die Tage vor der Teilnahme an der Kommunion vor, zu fasten und sich des sexuellen Verkehrs zu

enthalten. Für die Männer ist bei den Laien die nächtliche Ejakulation ein Grund, nicht an der Kommunion teilzunehmen.⁴⁰ Für die Frauen hat sich das Tabu der Blutungen in den christlichen Kirchen des Ostens weitgehend durchgesetzt⁴¹, und später auch im Westen trotz des Einwandes von Papst Gregor dem Großen, der die Auffassung vertrat, dass dieses natürliche Phänomen keine rituelle Unreinheit nach sich ziehe. Die Bußschriften, wie die des Theodorus von Tarsus, und die kanonischen Schriften der Konzile stützen sich auf das Alte Testament, um zu untersagen, dass sich die Frauen dem Altar nähern oder ihn berühren, und ebenso wenig die liturgischen Gefäße oder gar die Reliquien, die häufig unter dem Altar oder in seiner Nähe aufbewahrt wurden. Es ist ihnen verboten, während der Menstruation an der Kommunion teilzunehmen.⁴² Die hagiographischen Schriften tragen weiter dazu bei, diese Verbote zu verstärken, indem sie darstellen, welche Strafe die Zuwiderhandelnden erwartet. Die Berichte von Wundern, wie die Geschichte der Sünderin, die aus dem Kästchen, das in ihrem Hause der Aufbewahrung der Eucharistie diente, Flammen schlagen sah⁴³, oder die von der Frau, die aus Furcht vor einem Skandal trotz einer begangenen schweren Sünde in die Kirche trat und sogleich von einem Dämon ergriffen wurde⁴⁴, hatten zur Aufgabe, an die Heiligkeit der Eucharistie zu erinnern, ein furchteinflößendes Mysterium, das mit Vorsicht zu nehmen war.

- 25 All diese Regeln in Hinblick auf die notwendige Vorbereitung auf die Eucharistie spornen die Gläubigen dazu an, nicht leichtfertig in die Kirche einzutreten, und bringen manche von ihnen dazu, sich vom Altar fernzuhalten. Der Klerus beklagt sich über diese Abnahme des Engagements der Laien und erlässt Gesetze gegen die, die die Kirche vor der Kommunion verlassen⁴⁵, aber die Warnungen tragen am Ende doch ihre Früchte. Johannes Chrysostomos (ca. 345–407) gehört zu den Autoren des ausgehenden 4. Jahrhunderts, die R. Taft als diejenigen charakterisiert, die die Diskussion um die Eucharistie verhärtet und die Gläubigen von der Kommunion ausgeschlossen hätten. Johannes warnt die Gläubigen, die Eucharistie nicht im Zustand der Sünde zu empfangen. Wenn der Priester »die den Heiligen heiligen Dinge« erklärt, bedeutet das in seinen Augen nicht einen Aufruf an alle Getauften, sondern nur an die, die heilig sind: »Wenn jemand nicht heilig ist, soll er sich nicht nähern.«⁴⁶ Johannes Chrysostomos ist also der Auffassung, dass man sich die Eucharistie durch die Heiligkeit verdiene. Diejenigen, die Zweifel haben, sollten sich eher enthalten als sich ein furchtbares Urteil aufzuladen. Man findet bei Johannes Chrysostomos die Feststellung des Zusammenhangs zwischen Sünde und Unreinheit der Hände: »Wer die Wohltat des Opfers empfängt, muss der nicht reiner sein als jeder andere? Die Hände, die das Fleisch brechen, der Mund, der sich mit dem geistigen Feuer erfüllt, die Zunge, die von dem allerheiligsten Blut gerötet ist, müssen sie nicht reiner sein als ein Sonnenstrahl?«⁴⁷ Die Laien haben Grund, sich die Frage nach der Reinheit ihrer Hände zu stellen, wenn die Unreinheit der Hände infolge der Sünde etwas ist, was jeden betrifft. Man versteht daher die Neigung mancher frommer Laienchristen, den direkten Kontakt mit der Eucharistie zu vermeiden. Aber es bleibt doch festzuhalten, dass die Zeugnisse über die Aufgabe der Handkommunion sehr viel jünger sind als diese Predigten. Es gibt dabei eine offensichtliche chronologische Verschiebung: Die Gläubigen des 4. Jahrhunderts sind nicht die, die kleine Behälter verwenden, um an der Kommunion teilzunehmen, oder wenn sie es tun, macht ihnen das niemand zum Vorwurf. Die Aufgabe der Handkommunion erfolgt also nicht gleichzeitig mit den strengen Vorhaltungen der großen Prediger des 4. Jahrhunderts, sondern sie scheint sich wohl eher im 7. Jahrhundert durchzusetzen. Muss man davon ausgehen, dass die

Laienchristen zwei oder drei Jahrhunderte gebraucht haben, um zu erkennen, was ihnen gepredigt worden war? Oder muss man näher an der Zeit der Veränderung nach Gründen für Letztere suchen?

- 26 Die starke Sakralisierung und Ritualisierung der eucharistischen Praktiken hatte dazu geführt, dass sich Klerus und Laien Fragen stellten über die rechte Art, die Eucharistie in Ehren zu halten. Einst zulässige Praktiken werden im 6. Jahrhundert allmählich in Frage gestellt. Es scheint, dass die Verlagerung der Eucharistie an Orte außerhalb der Kirche, die Aufbewahrung der geweihten Gaben sowie die Kommunion durch die Laien selbst zu dieser Zeit ein Problem darstellten.
- 27 Vom 6. Jahrhundert an werden insbesondere alle Handlungen im Zusammenhang mit der häuslichen Kommunion in Frage gestellt. Zahlreiche Christen hatten in der Tat die Gewohnheit angenommen, das geweihte Brot mit nach Hause zu nehmen, um die Woche über die Kommunion zu empfangen. Diese im 3. Jahrhundert übliche Praxis⁴⁸ ist noch im 6. und 7. Jahrhundert überliefert⁴⁹, insbesondere im Kreis der verfolgten Monophysiten. Der Brief 93 des Basilius von Caesarea, den man heute Severus von Antiochia zuschreibt, stellt fest⁵⁰:

»Was die Notwendigkeit, die Kommunion aus eigener Hand zu empfangen, betrifft, der wir in diesen Zeiten der Verfolgung ausgesetzt sind, erübrigt es sich zu zeigen, dass sie in keiner Weise peinlich ist, denn eine derartige Praxis wird durch den langen Brauch bekräftigt, der durch die Tatbestände selbst belegt ist. Alle Mönche, die in der Wüste leben, wo es keine Priester gibt, behalten die Kommunion bei sich und geben sie sich aus eigener Hand. In Alexandrien und in Ägypten hat jeder, selbst die einfachen Leute, die Kommunion fast immer bei sich zu Hause, und wann immer er will, gibt er sie sich selbst.«

Das 6. Jahrhundert stellt nun die selbstverabreichte Kommunion der Laienchristen in Frage. Severus selbst erklärte sich zum Gegner der Vorstellung, dass die Laien die Behälter voller geweihten Brotes zu sich nähmen, wenn es in der Gegend orthodoxe Priester gäbe. In den Plerophorien des Johannes Rufus (6. Jahrhundert) begegnet man monophysitischen Schülern, die mit der Eucharistie in ihrem Gepäck reisen und ungezwungen davon Gebrauch machen, was ihnen heftige Vorwürfe eines Säulenheiligen einträgt. Einer von ihnen beginnt Zweifel zu hegen, aber ein eucharistisches Wunder bestärkt ihn und bestätigt ihm, dass das geweihte Brot, das er mit sich führt und das er aus eigener Hand empfängt, stets der Leib Christi bleibe und nichts von seiner Weihe verloren habe.

- 28 Derselbe Streit setzt sich auch im 7. Jahrhundert fort. Unter den Fragen, die der Priester Addai an Johannes von Edessa stellt, kann man folgendes lesen: »Ist es rechtens für einen Laien, Mann oder Frau, die Kommunion direkt aus dem hohlen Behälter in die eigene Hand zu nehmen, wenn kein Priester in der Nähe ist?« Die Antwort des Johannes von Edessa bejaht die Frage: Die Laienchristen können das Brot nehmen und sich in den Mund legen, sie maßen sich damit keine priesterliche Funktion an.⁵¹ Die Passage ist nicht ganz eindeutig, aber sie scheint sich doch auf die Kommunion außerhalb des Kirchengebäudes oder in der Kirche bei Abwesenheit des Priesters zu beziehen. Der Text zeigt, dass der Akt der Gabe der Kommunion als eine priesterliche Handlung aufgefasst wird. Die Gläubigen empfangen die Behälter gleichsam als Ersatz für das liturgische Geschirr, das ihnen verboten ist zu berühren. Wenn die Anwesenheit des Leibes Christi auf der Patene es verbietet, dass ein Laie sie berührt, warum sollte es dann für die anderen Gegenstände, die das geweihte Brot enthalten, anders sein? Es ist sehr gut möglich, dass die bei Johannes von Edessa erwähnten Behälter wie vielleicht

auch die des Trullanischen Konzils dazu dienten, das geweihte Brot zu sich ins Haus zu bringen. Der springende Punkt der Frage, die Johannes von Edessa gestellt wird, wäre also die nach der selbstverabreichten Kommunion der Laienchristen.

- 29 Die Frage der Berührung des geweihten Brotes durch Laien stellt sich auch bei einer anderen Gelegenheit, und zwar wenn es um das Problem des Transports der Kommunion geht, die den Kranken gereicht wird. In diesem Falle empfiehlt Jakob von Edessa, die Gaben nicht in Händen zu transportieren, sofern es sich nicht um einen extremen Notfall handelt. Als Grund dafür gibt er den Respekt an, den man der Eucharistie erweisen müsse, und nicht die Unreinheit der Hände, aber er spricht in diesem Zusammenhang doch von der Entweihung der Eucharistie. Er bemerkt dazu, die bisher gefundenen Lösungen seien folgende: Man könne das geweihte Brot entweder in einem Leinentuch tragen oder in einem Papyrusblatt, das danach ins Feuer geworfen werde, oder in einem Blatt Kohl, das man später esse, oder auch in einem Korb oder in einem Brot aus dem feinsten Mehl, das man dann auch verspeise.⁵² Obgleich Jakob von Edessa bemüht ist, die Tradition zu bewahren, sind ihm doch die Veränderungen nicht fremd, die seine Zeit kennzeichnen. Die Vorstellung, dass allein die Hände des Priesters hinreichend würdig seien, den Leib Christi direkt zu berühren, beginnt sich in diesen Äußerungen durchzusetzen.
- 30 Die Furcht vor einem unangemessenen Gebrauch der Eucharistie war ein zusätzliches Motiv für den Wechsel zugunsten einer Art der Kommunion, die die Gläubigen dazu verpflichtete, die Eucharistie vor Ort, in der Kirche, einzunehmen. Im Westen verlangte eine Regel des Konzils von Saragossa vom Ende des 4. Jahrhunderts an, dass die Kommunion in der Kirche eingenommen werde. Hesychius von Jerusalem gibt im 5. Jahrhundert eine entsprechende Empfehlung im Osten.⁵³ Die Furcht vor einer Entweihung des Leibes Christi durch Häretiker oder nicht ordnungsgemäß konvertierte Juden⁵⁴ wird in den Quellen des Öfteren geäußert. Im *Pratum spirituale* des Johannes Moschus lässt ein Häretiker seine Frau die Kommunion ausspucken, die sie gerade im Hause einer Nachbarin empfangen hat.⁵⁵ Im Jahre 839 erwähnen die Akten des Konzils von Cordoba Christen, die die Kommunion nicht empfangen, um sie an den Mund zu führen, sondern um sie den Hunden vorzuwerfen.⁵⁶ Es ist also gut möglich, dass der Wechsel zugunsten der Mundkommunion teilweise mit diesem Misstrauen im Zusammenhang steht, das man diesen Krypto-Häretikern entgegenbrachte, oder mit den diversen magisch-religiösen Praktiken, die das geweihte Brot für apotropäische Rituale einsetzten.⁵⁷ Jakob von Edessa verurteilt insbesondere jene, die sich die Eucharistie um den Hals binden oder neben ihr Bett legen, und jene, die sie in der Nähe ihres Hauses, in ihrem Garten oder ihren Weinbergen vergraben.⁵⁸ Man muss indes von neuem betonen, dass diese Befürchtungen einer verwerflichen Verwendung der Eucharistie sich sehr viel früher zu zeigen beginnen als die Einführung der Mundkommunion.
- 31 All diese Betrachtungen über die Unwürdigkeit der Laienchristen oder die Ehrfurcht, mit der man die Eucharistie umgeben müsse, erklären die Aufgabe der Handkommunion von Seiten der frommen Gläubigen recht gut, aber sie erklären nicht die Gründe, die manche Kirchen dazu gebracht haben, die Gabe mit dem Löffel einzuführen. Manche Texte geben einen Hinweis, dass diese Änderung vielleicht nicht von den Laienchristen herrührt, sondern vielmehr von den Priestern, und dass die Motive eher praktischer Art sind und nicht Folge des Menschenbildes. In der Chronik des Zuqnin (8. oder 9. Jahrhundert), aus der Johannes von Edessa vermutlich einen Teil

übernommen hat, findet man einen Löffel, der benutzt wurde, um im Jahre 525/526 einem Priester die Kommunion zu reichen. Die Episode ist etwas zweideutig, denn es handelt sich um eine unfreiwillige Kommunion und der Löffel könnte als Instrument gedient haben, um den Priester zu zwingen, die Kommunion zu empfangen.⁵⁹ Aber sie stellt doch eines der ersten Zeugnisse für die Verwendung eines Löffels zur Reichung der Kommunion dar. In den *Nützlichen Erzählungen für die Seele* des Anastasius Sinaita erhält der Priester und Säulenheilige zusätzlich zum Kelch einen Löffel.⁶⁰ Nun berichtet aber eine andere Passage bei Anastasius in derselben Sammlung, dass eine Frau, nachdem sie die Kommunion empfangen habe, mit einem weiteren Stück des geweihten Brotes in ihrer rechten Hand aus der Kirche fortgegangen sei.⁶¹ Es wird somit deutlich, dass der Priester für die Kommunion den Löffel verwendet hat, während die Frau das geweihte Brot weiterhin in ihrer Hand fortbringt. Wie André Binggeli ganz zu Recht betont, scheint die Verwendung des Löffels zunächst von den Priestern übernommen worden zu sein, bevor sie auf die Kommunion der Gläubigen ausgeweitet wurde.⁶² Diese beiden Beispiele lassen vermuten, dass die Einführung des Löffels durch die Priester im Laufe des 6. Jahrhunderts im Kreis der Monophysiten erfolgt sei und erst etwas später im Umfeld der Chalzedonier. Der Grund dafür, dass die Priester den Gebrauch des Löffels aufgenommen haben, steht höchstwahrscheinlich mit der üblichen Praxis in Zusammenhang, die Weihung des Weines durch Kontakt mit dem vorher geweihten Brot vorzunehmen. Da der Wein sich nicht lange hielt, bewahrte man ihn im allgemeinen nach der Weihung in der Synaxis nicht auf. Wenn zu einem späteren Zeitpunkt Gläubige zur Kommunion vor den Priester traten oder kein bereits geweihter Wein dafür zur Verfügung stand oder etwa für die Kommunion während der »Liturgie der vorher geweihten Gaben« nicht vorhanden war, genügte es, ein Stück des geweihten Brotes in den Weinkelch zu tauchen, über dem man zuvor das Kreuzzeichen geschlagen hatte.⁶³ Diese Art der Weihung des Weines ist in den Regeln des Jakob von Edessa belegt, der sie allein für Priester empfiehlt oder, bei Fehlen eines Priesters, sogar für Diakone. Dieses Vorgehen ist bereits für die Zeit des Johannes von Tella (538) belegt. In diesem Zusammenhang erklärt sich die Verwendung des Löffels ganz von selbst. Die äußerst zahlreichen Löffel, die man bei Ausgrabungen gefunden hat und die manchmal den Namen eines Heiligen tragen⁶⁴, sind ganz offensichtlich zu groß, als dass sie nur zum Vermischen von Wein und Wasser gedient haben könnten. Sie sind hingegen bestens geeignet, ein Stück Brot aufzunehmen, das man in den Wein getaucht hat. Zwar sprechen die Texte, die von der Weihung des Weines durch Hinzufügung eines Stücks Brot handeln, nicht von Löffeln, aber sie erwähnen auch nicht die darauffolgende Kommunion. Es scheint also einigermaßen begründet, die beiden Phänomene miteinander zu verbinden, da sie gleichzeitig auftreten. Es stellt sich nun die Frage, ob nur Priester auf diese Weise die Kommunion einnahmen, oder ob auch die Gläubigen bei der im Haus selbst gereichten Kommunion auf diese Art verfuhr. Wie man weiß, wurde ihnen für die Kommunion im eigenen Hause nach der Synaxis nur das geweihte Brot übergeben. Wenn die Kommunion voraussetzte, dass man den Leib wie das Blut Christi genieße, dann erlaubte allein diese Methode die Kommunion der beiden Gaben bei sich daheim. Diese Praxis würde die große Zahl der bei den Ausgrabungen gefundenen und aus dem 6.–8. Jahrhundert stammenden Löffel erklären. Sie hätten außerdem den immensen Vorteil, ein vermutlich ziemlich hartes Brot genießbar zu machen.⁶⁵

32 Über die Erwägungen des Menschenbildes hinaus, die mangelnde Reinheit der Hände der Laienchristen mit der Sünde zu verbinden, ist es durchaus denkbar, dass der

tatsächliche Antrieb zur Einführung der mit dem Löffel gereichten Kommunion von Seiten zahlreicher syrischer Laien vor allem die Nachahmung der Praxis der Priester darstellt sowie eine Folge des immer weiter verbreiteten Brauches der Weihung von Wein durch den Kontakt mit dem Leib Christi war.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen (mit herangezogenen Ausgaben und Übersetzungen):

Anastasius Sinaita, *Berichte zum Nutzen der Seele* (A. Binggeli, *Anastase le Sinaïte, Récits sur le Sinaï et Récits utiles à l'âme. Édition, traduction et commentaire*, thèse de doctorat de l'Université Paris IV-Sorbonne en études grecques, Novembre 2001).

Aphrahat, *Demonstrationen; Homelie* (Aphraate le Sage Persan, *Les exposés*, Übers. M. J. Pierre, SC 359, Paris 1989).

Augustinus, *Briefe, epistolae*.

Basilios von Caesarea, *Über die Taufe* (Basile de Césarée, *Sur le baptême*, Hg. und Übers. J. Ducatillon, SC 357, Paris 1989); *Briefe* (Hg. und Übers. Y. Courtonne, Bd. I, Paris 1957).

Cyprian, *Über die Gefallenen* (CSEL 3, 1).

Cyrrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* (*Catéchèses Mystagogiques*, Hg. und Übers. A. Piédangel, SC 126, Paris 1966; *Des heiligen Cyrillus Bischof von Jerusalem Katechesen*, Übers. und Einl. P. Haeuser (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe. Bd. 41), Kempten/München 1922).

Die »127 Regeln der Apostel« (*Les »127 Canons des Apôtres«*, Hg. und Übers. J. Périer und A. Périer, PO VIII, Fasz. 4, Paris 1912).

Die *Regesten in den Akten des Patriarchats von Konstantinopel I. Die Akten der Patriarchen* (*Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople vol. I, Les Actes des patriarches*, Fasz. 2 und 3: les Regestes de 715 à 1206, Hg. V. Grumel, 2. durchges. und verb. Aufl. v. J. Darrouzès, Paris 1989).

Ephraem, *Hymnus über die Kirche; Hymnus über die Jungfräulichkeit* (Ephrem, ed. E. Beck, CSCO 198, Scr. Syri 84, Louvain 1960; Ephrem, Übers. K. E. Mc Vey, New York 1989).

Gregor der Große, *Dialoge* (Grégoire le Grand, *Dialogues*, Hg. A. De Vogüé, Übers. P. Antin, SC 260, Paris 1979).

Hesychius von Jerusalem, *Kommentar zum Leviticus* (PG).

Hippolytus von Rom, *Apostolische Überlieferung* (*La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Hg. B. Botte, Münster 1989, sowie jetzt E. Philipps / H. Attridge / P. Bradshaw, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, Minneapolis/Fortress Press 2002).

Jakob von Edessa, *Die Antworten Jakobs an Johannan Esturna, Synodicon* (*The Synodicon in the West Syrian Tradition*, Hg. A. Vööbus, CSCO 367, Scr. Syri 161, Louvain 1975–1976; Übers. bei Cody (1996), S. 70, Anm. 58); *Die Fragen, die der Priester Addai dem Bischof Jakob stellte, und ihre Antworten, Synodicon* (a. O.); *Die Canones Jakobs von Edessa* (Hg. und Übers. C. Kayser, Leipzig 1866).

Johannes Cassianus, *Unterredungen mit den Vätern* (Cassien, *Conférences*, Hg. und Übers. E. Pichery, SC 64, Paris 1959).

Johannes Chrysostomos, *Homilien über den Brief an die Hebräer; Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* (PG 58).

Johannes Moschus, *Pratum spirituale* (Jean Moschos, *Pré spirituel*, Hg. und Übers. M. J. Rouet de Journel, SC 12, Paris 1946).

Kitab al Huda oder Buch der Unterweisung (Kitâb al-Huda ou Livre de la direction. Code maronite du haut Moyen Age, Traduction du syriaque en arabe par l'évêque maronite David, l'an 1059, Hg. P. P. Fahd, Aleppo 1935).

Kyros von Edessa, *Über das Fasten; Homelie; Über das Osterfest* (Six Explanations of the Liturgical Feasts by Cyrus of Edessa, An East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century, Übers. W. F. Macomber, CSCO 356, Scr. Syri 156, Louvain 1974).

Narsai, *Homelie* (The Liturgical Homilies of Narsai, Übers. J. Armitage Robinson, Cambridge 1909).

Ps.-Ambrosius von Mailand, *Über die Sakramente* (Ambroise de Milan, *Des Sacraments. Des Mystères*, Hg. und Übers. B. Botte, SC 25bis, Paris 1961).

Ps.-Dionys von Tell-Mahre, *Chronik* (CSCO 507, Script. Syri 213, Übers. R. Héspel, Louvain 1989).

Regeln des Trullanischen Konzils (The Canons of the Council in Trullo, Hg. G. Nedungatt / M. Featherstone, *The Council in Trullo Revisited*, Kanonika 6, Rom 1995).

Regeln des Testaments unseres Herrn und Lehren desselben, unseres Herrn Jesus Christus, Kap.I, Synodicon (Canons of the Testament of our Lord and the Teachings of the Same our Lord Jesus Christ, Übers. A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 368, Scr. Syri 162, Louvain 1975–1976).

Synode von Auxerre, *Regeln* (Canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles), Hg. und Übers. J. Gaudemet und B. Basdevant, SC 354, Paris 1989).

Theodor von Mopsueste, 2. *Homelie über die Messe* (Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, Übers., Einl. und Index v. R. Tonneau unter Mitarbeit v. R. Devresse, Vatikan 1949).

Literatur:

Andrieu, M. (1924): *Immixtio et consecratio. La Consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris.

Ashbrook Harvey, S. (1998): »Incense Offerings in the Syriac *Transitus Mariae*: Ritual and Knowledge in Ancient Christianity«, in: Malherbe, A. / Norris, F. / Thompson, J. (Hg.): *The Early Church in its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson* (Novum Testamentum Suppl. 90), S. 175–191.

Beaucamp, J. (2000): »Les femmes et l'Église: droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance«, *Kanon*, 16, S. 87–112.

Binggeli, A. (2008): »Les stylites et l'Eucharistie«, in: Bériou, N. / Caseau, B. / Rigaux, D. (Hg.): *Pratiques de l'Eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité, Moyen Âge)*, Paris.

Callam, D. (1985): »The Frequency of the Mass in the Latin Church ca. 400«, *Theological Studies*, 45, S. 615–626.

Caseau, B. (1999): »Christian Bodies: The Senses and Early Byzantine Christianity«, in: Liz, J. (Hg.): *Desire and Denial*, Aldershot u. a., S. 101–109.

- Cody, A. (1996): »An Instruction of Philoxenus of Mabbug on Gestures and Prayer When One Receives Communion in the Hand, with a History of the Manner of Receiving the Eucharistic Bread in the West Syrian Church«, in: Mitchell, N. / Baldwin, J. F. (Hg.): *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of A. Kavanagh*, Collegeville, S. 56–79.
- Dagron, G. / Déroche, V. (1991): »Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII^e siècle«, *TM*, 11, S. 17–46.
- Dublanchy, E. (1923): »Communion eucharistique fréquente«, *DTC*, III, 1, Paris, col. 515–552.
- Duhr, J. (1953): »Communion fréquente«, *DS*, II, Paris, col. 1234–1292.
- Graffin, F. (1967): »Les Hymnes sur la Perle de saint Ephrem«, *Orient Syrien*, XII, 2, S. 129–149.
- Gy, P. M. (1978): »Quand et pourquoi la communion dans la bouche a-t-elle remplacé la communion dans la main dans l'Église latine?«, *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (Conférences Saint-Serge), Rom, S. 117–121.
- Häussling, A. (1973): *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster.
- Hindo, J. (1941): *Disciplina antiochena antica*, Syri, 3, *Textes concernant les Sacraments*, Vatikan.
- Jargy, S. (1953): »'Ibn Djarir' At-Takriti«, *Dictionnaire du droit canonique*, V, 1244–1254.
- Khoury, E. (1966): »Les canons sur l'eucharistie dans »Kitab Al-Huda««, *Melto*, 2, S. 251–271.
- Nussbaum, O. (1979): *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theophaneia 29), Bonn.
- Papaconstantinou, A. (2001): »La manne de saint Jean. À propos d'un ensemble de cuillers inscrites«, *REB*, 59, S. 239–246.
- Patrich, J. (1995): *Sabas, Leader of the Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Century*, Washington, S. 239–253.
- Rignell, K.-E. (1979): *A Letter from Jacob of Edessa to John the Stylite of Litarab Concerning Ecclesiastical Canons, edited from Ms. Br. Mus. Add. 14, 493, with Introduction, Translation and Commentary*, Malmö.
- Saxer, V. (1969): *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle*, Vatikan.
- Snoek, G. J. C. (1995): *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction*, Leyden.
- Taft, R. F. (1984): »The Frequency of the Eucharist Throughout History«, in: ders.: *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington (2. Aufl. Rom 1997), S. 87–110.
- Taft, R. F. (1991): »Holy Things for the Saints: the Ancient Call to Communion and Its Response«, in: Austin, G. (Hg.): *Fountain of Life*, Washington, S. 87–102.
- Taft, R. F. (1996): »Byzantine Communion Spoons: A Review of the Evidence«, *DOP*, 50, S. 209–238.
- Taft, R. F. (1998): »Women at Church in Byzantium: Where? When? Why?«, *DOP*, 52, S. 27–87.
- Taft, R. F. (2000): *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Bd. V: *The Precommunion Rites*, Rom.
- Taft, R. F. (2008): *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Bd. VI: *The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites*, Rom.
- Talley, Th. (1990): *Les origines de l'année liturgique*, Paris.
- Van De Paverd, F. (1970): *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts*, Rom.
- Voicu, J. (1995): »Cesaria, Basilio (ep. 93/94) e Severo«, *Augustinianum*, 35, S. 697–703.

NOTES

1. Ich möchte vor allem J. Beaucamp, J. Chervallier, M.-H. Congourdeau, A. Papaconstantinou, M. Perrin und C. Zuckerman herzlich danken, die alle auf großzügige Weise mit ihrem Wissen und ihrer Zeit zu diesem Artikel beigetragen haben.
2. Dublanchy (1923); Duhr (1953); Häussling (1973); Taft (1984); Callam (1985); Patrich (1995).
3. Taft (2000), S. 130 und 179.
4. Aphrahat, *Demonstrationen* 20,8.
5. Graffin (1967), bes. S. 132 und 146.
6. Ephraem, *Hymnus über die Kirche* 13, 20.
7. Ephraem, *Hymnus über die Jungfräulichkeit* 26,4: »Er [Christus] lehrte seine Kirche, seinen Leib auf reine Art zu küssen und zu heiligen.«
8. Theodor von Mopsuestia, 2. *Homelie über die Messe* 27–28.
9. Theodor von Mopsuestia, 2. *Homelie über die Messe* 38.
10. Narsai, *Homelie* 17.
11. Narsai, *Homelie* 21.
12. Eine Geste der Zuneigung: Narsai, *Homelie* 10; Kyros von Edessa, *Über das Fasten* 5,4; Aphrahat, *Homelie* 9,10: »Die Lippen, die den Sohn des Königs geküsst haben, sollen sich des Zwists enthalten.«
13. Cody (1996).
14. Zu den bei der Kommunion gesprochenen syriakischen Gebeten Taft (2000), S. 278–279.
15. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* V, 21 (Übers. P. Haeuser): Προσιὼν οὖν μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου, μηδὲ διηρημένοις τοῖς δακτύλοις. Ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ, ὡς μελλούσῃ βασιλέα ὑποδέχεσθαι, καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων Ἀμὴν. Μετ’ ἀσφαλείας οὖν ἀγιάσας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῇ ἐπαφῇ τοῦ ἁγίου σώματος μεταλάμβανε, προσέχων μὴ παραπολῆσης τι ἐκ τούτου.
16. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* V, 22 (Übers. P. Haeuser): Εἴτα μετὰ τὸ κοινωνῆσαι σε τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, προσέρχου καὶ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος, μὴ ἀνατείνων τὰς χεῖρας, ἀλλὰ κύπτων, καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ Ἀμὴν, ἀγιάζου καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ. Ἐτι δὲ τῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χεῖλεσι χερσὶν ἐπαφώμενος καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον καὶ τὰ λοιπὰ ἀγίαζε αἰσθητήρια.
17. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Katechesen* III, 3.
18. Cyrus von Edessa, *Über das Osterfest* III, 4.
19. Caseau (1999); Ashbrook Harvey (1998).
20. Hippolytus von Rom, *Apostolische Überlieferung* 36.
21. Zu Jakob von Edessa s. die Einführung von Rignell (1979).
22. Jakob von Edessa, *Antworten Jakobs an Johannan Estunara, Synodicon*; Übers. bei Cody (1996), S. 70, Anm. 58.
23. *Regeln des Trullanischen Konzils* 101: Ὁ Σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ ναὸν τὸν κατ’ εἰκόνα θεοῦ κτισθέντα ἄνθρωπον ὁ θεῖος ἀπόστολος μεγαλοφώνως ἀποκαλεῖ. Πάσης οὖν αἰσθητῆς κτίσεως ὑπερκεῖμενος ὁ τῷ σωτηρίῳ πάθει τοῦ οὐρανοῦ τυχὼν ἀξιώματος, ἐσθίων καὶ πίνων Χριστόν, πρὸς ζωὴν διὰ παντὸς μεθαρμόζεται τὴν αἰδίον, ψυχὴν καὶ σῶμα τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἀγιαζόμενος χάριτος. Ὡστε, εἴ τις τοῦ ἀχράντου σώματος μετασχεῖν ἐν τῷ τῆς συνάξεως βουληθεῖ καὶ κατὰ τὸν αὐτὸ τῇ μετουσίᾳ γενέσθαι, τὰς χεῖρας σχηματίζων εἰς τύπον σταυροῦ, οὕτω προσίτω καὶ δεχέσθω τὴν κοινωνίαν τῆς χάριτος τοὺς γὰρ ἐκ χρυσοῦ ἢ ἄλλης ὕλης ἀντὶ χειρὸς τινα δοχεῖα κατασκευάζοντες πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ δώρου ὑποδοχὴν, καὶ δι’ αὐτῶν τῆς ἀχράντου κοινωνίας ἀξιουμένους, οὐδαμῶς προσιέμεθα, ὡς προτιμῶντας τῆς τοῦ θεοῦ εἰκόνας τὴν ἄψυχον ὕλην καὶ ὑποχείριον. Εἰ δὲ τις ἄλλῳ τῆς ἀχράντου κοινωνίας μεταδιδόντες τοῖς τοιαῦτα δοχεῖα προσφέρουσι, ἀφορίζέσθω, καὶ ὁ ταῦτα ἐπιφερόμενος.

24. Cody (1996), S. 69, Anm. 52.
25. Synode von Auxerre, *Regeln* (zwischen 561 und 605): »Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere«; »non licet, ut mulier manum suam ad pallam dominicam mittat«.
26. Cody (1996), S. 70.
27. Hundo (1941), S. 193; Jargy (1953).
28. Anastasius Sinaita, *Berichte zum Nutzen der Seele* II, 1, s. Bingelli (2001) I, S. 216, Übers. II, S. 527.
29. Eine chalzedonensische, aber monothelitische Kirche, also außerhalb der Kommunion mit der byzantinischen Kirche.
30. Khoury (1966), bes. S. 262. *Kitab al-Huda oder Buch der Unterweisung*.
31. Taft (1996). Auf S. 225 wird der Text des Kardinals Humbert zitiert: »accipite et cum cochleari comedite; hoc est corpus meum« (PL 143, col. 951). Anastasius Sinaita verwendet präzise das Wort κοχλιάριον zur Bezeichnung des Löffels, dessen sich der Stylit bedient. Zu diesen Fragen s. Taft (2008).
32. *Die Regesten in den Akten des Patriarchats von Konstantinopel* I. *Die Akten der Patriarchen* Fasz. 2 und 3, Nr. 1022 (S. 479–480); ich danke M.-H. Congourdeau für diesen Quellenhinweis.
33. Augustinus, *ep.* 54, 2 (PL 36, col. 200); Johannes Chrysostomos, *Homilien über den Brief an die Hebräer* 17,4 (PG 63, col. 137).
34. Talley (1990), S. 169 und 184.
35. Johannes Cassianus, *Unterredungen mit den Vätern* 23, 31: »Nec tamen ex eo debemus nos a dominica communione suspendere, quia nos agnoscimus peccatores, sed ac eam magis est propter animae medicinam ad purificationem spiritus avide festinandum, verumtamen ea humilitate mentis ac fide, ut indignos nos perceptione tantae gratiae iudicantes remedia potius nostris vulneribus expetamus. Alioquin nec anniversaria quidem digne est praesumenda communio, ut quidam faciunt, qui in monasteriis consistentes ita sacramentorum caelestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut aestiment ea non nisi sanctos atque immaculatos debere praesumere, et non potius ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant. Qui profecto maiorem arrogantiae praesumptionem, quam vel tunc cum ea percipiunt dignos se esse perceptione diiudicant. Multo autem iustius est ut cum hac cordis humilitate, qua credimus et fatemur illa sacrosancta mysteria numquam pro merito nos posse contingere, singulis ea dominicis ob remedium nostrarum aegritudinum presumamus, quam vana persuasionem cordis elati vel post annum dignus eorum participio nos esse credamus.«
36. Ps. Ambrosius von Mailand, *Über die Sakramente*: »Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumas quemadmodum graeci facere consueverunt? Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive ut quotidie merearis accipere.«
37. Taft (1991).
38. Johannes Cassianus, VII, 30: »Communione vero eis sacrosanctam numquam meminimus interdictam: quin immo si possibile esset etiam cotidie eis inpartiri eam debere censebant. Nec enim secundum sententiam evangelii, quam incongrue huic sensui coaptastis: nolite dare sanctum canibus, ad daemonis escam sacrosancta communio et non potius ad purgationem ac tutelam corporis animaeque pervenire credenda est. Quae ab homine percepta eum qui membris eius insidet spiritum seu in ipsis latitare conatur velut quodam exurens fugat incendio. Hoc namque modo curatum et abbatem Andronicum nuper aspeximus aliosque conplures. Magis enim ac magis inimicus insultabit obsesso, cum eum a caelesti medicina viderit segregatum, tantoque dirius ac frequentius adtemtabit, quanto eum a spiritali remedio longius senserit abdicatum.«
39. Basilius von Caesarea, *Über die Taufe* I, 1577b–d.
40. *Regeln des Testaments unseres Herrn und Lehren desselben, unseres Herrn Jesus Christus* Kap. I, *Synodicon*.
41. Beaucamp (2000).

42. Taft (1998), bes. S. 74 f.; für die syrische monophysitische Kirche: *Das Testament des Herrn, Synodicon* S. 45; *Regeln des Testaments unseres Herrn und Lehren desselben, unseres Herrn Jesus Christus* col. 3, S. 57.
43. Cyprian, *Über die Gefallenen* 26, CSEL 3, 1, S. 256: »et cum quaedam arcam suam, in qua Domini Sanctum fuit manibus immundis temptasset aperire, igne inde surgente deterrita est ne auderet adtingere«.
44. Gregor der Große, *Dialoge* I, 10, 2–3.
45. *Regeln der Apostel* II, 7, in: *Die »127 Regeln der Apostel«*, einem zum Teil nicht publizierten arabischen Text, der zum Teil ediert und auf Französisch übersetzt worden ist. Es heißt da: »Jeder Gläubige, der in die Kirche eintritt und die Schriften hört, aber nicht bis zum Ende der Gebete bleibt und die heilige Eucharistie und den Segen nicht empfängt, soll exkommuniziert werden, denn er ist ein Anlass für Zwietracht und Unruhe in der Kirche.«
46. Johannes Chrysostomos, *Homilien über den Brief an die Hebräer* 17⁵, PG 63, col. 133: Εἴ τις οὐκ ἔστιν ἄγιος, μὴ προσίτω ; Taft (1991).
47. Johannes Chrysostomos, *Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus* 82⁵⁻⁶, PG 58, col. 743: Τίνος οὖν οὐκ ἔδει καθαρώτερον εἶναι τὸν ταύτης ἀπολαύοντα τῆς θυσίας ; ποίας ἡλιακῆς ἀκτίνος τὴν χεῖρα τὴν ταύτην διατέμνουσαν τὴν σάρκα, τὸ στόμα τὸ πληρούμενον πυρὸς πνευματικοῦ, τὴν γλῶσσαν τὴν φοινισσομένην αἵματι φρικωδεστάτῳ. Ausführlichere Hinweise bei Van De Paverd (1970), S. 386 f.
48. Saxer (1969); Nussbaum (1979), S. 266.
49. Johannes Moschus, *Pratum spirituale* 30, PG 87/3, col. 2877.
50. Basilius von Caesarea, *Briefe* 93; s. dazu Voicu (1995).
51. Jakob von Edessa, *Die Fragen, die der Priester Addai dem Bischof Jakob stellte, und ihre Antworten, Synodicon*, S. 239.
52. *Die Antworten des Jakob an Johannan Estunara, Synodicon*, S. 227.
53. Hesychius von Jerusalem, *Kommentar zum Leviticus* II, 8, PG 93, col. 886.
54. Dagron / Deroche (1991).
55. Johannes Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87/3, col. 2877.
56. Gy (1978).
57. Snoek (1995).
58. Jakob von Edessa, *Die Canones Jakobs von Edessa* 13–14.
59. Ps. Dionys von Tell-Mahrö, *Chronik* 525/6. Ich danke Arietta Papaconstantinou für den Hinweis auf diese Quelle.
60. Anastasius Sinaita, *Berichte zum Nutzen der Seele* II, I, s. Binggeli (2001) I, S. 216; Übers. II, S. 527.
61. Anastasius Sinaita, *Berichte zum Nutzen der Seele* II, 4, s. Binggeli (2001) I, S. 222; Übers. S. 534.
62. Binggeli (2008).
63. Andrieu (1924).
64. Papaconstantinou (2001).
65. Es ist hier von Interesse anzumerken, dass die Praxis des Empfangs der Eucharistie mit dem Löffel ab dem 11. Jahrhundert in der byzantinischen Kirche gut belegt ist, und man findet aus der Feder von Michael Cerularus, der von 1043 bis 1059 Patriarch war, eine vollständige Beschreibung des Rituals der Weihung des Weines, indem man ein Stück des vorher geweihten Brotes in ihn eintaucht. Siehe dazu Andrieu (1924), S. 202–204.

INDEX

Schlüsselwörter : Kommunion, Hand, Syrien, Palästina, Eucharistie

Mots-clés : communion, main, Syrie, Palestine, eucharistie

AUTEURS

BÉATRICE CASEAU

Béatrice Caseau ist Professorin an der Universität Paris-Sorbonne. Nähere Informationen finden Sie [hier](#).